

## مواجهه با بحران رابطه خود و دیگری در پاندمی کووید - ۱۹ براساس نظریه حکمت عملی ریکور

سیده‌اکرم برکاتی\*

یوسف شاقول\*\*، محمدجواد صافیان\*\*\*

### چکیده

در روند کنترل بحران کنونی شیوع بیماری کووید - ۱۹، آنچه بیش از هر چیز شنیده‌ایم تأکید بر فاصله‌گذاری است. اما آیا این فاصله‌گذاری مکانی در نظام روابط افراد ممکن است در زمان طولانی منجر به دگرگونی هنجارهای رفتاری متداول گردد؟ آیا از هم‌گسیختن انواع این نظام‌مندی‌ها که مانند طرح‌های روایی می‌توانند نقش وحدت‌بخش داشته باشند قابل‌بازسازی یا نوسازی خواهد بود؟ در این نوشتار، وضعیت بحران رابطه خود و دیگری را در این شرایط مورد‌اکاوی قرار می‌دهیم. نخست، به تبیین رویکرد معرفت‌شناختی ریکور به رابطه من و دیگری در پرتو مفاهیم اخلاق و مسئولیت اجتماعی می‌پردازیم. سپس، تلاش می‌کنیم براساس نظریه حکمت عملی وی امکان‌هایی را برای مواجهه با این بحران در شرایط پاندمی نشان دهیم. با برقراری پیوند میان قانون و اخلاق از طریق حکمت عملی خود را به دستورالعمل نهاد سیاسی، به‌عنوان فرمانی درونی که ندای وجدان است، ملتزم می‌کنیم. این ندا فرمانی اخلاقی از سوی دیگران در درون ماست. این امر می‌تواند برانگیزاننده این امید باشد که مردم و نهادهای سیاسی برای عبور از بحران حاضر با یکدیگر مشارکت کنند.

**کلیدواژه‌ها:** ریکور، حکمت عملی، خود، دیگری، کووید - ۱۹.

\* دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، fbarakati2017@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، y.shaghoor@ltr.ui.ac.ir

\*\*\* دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، mjsafian@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

در این نوشتار، تلاش می‌کنیم بحران رابطه خود و دیگری در پاندمی کووید-۱۹ را باتوجه به دیدگاه ریکور درباره نسبت خود با دیگری تحت مفاهیم هویت، روایت‌مندی، بدن‌مندی، مرگ، اخلاق، و کنش مسئولانه موردبحث قرار دهیم. نشان می‌دهیم که چگونه نظریه حکمت عملی وی می‌تواند امکان‌هایی را برای مواجهه عمیق‌تر با این بحران پیش‌روی ما قرار دهد. طبیعتاً، آنچه تأمل فلسفی برعهده دارد ارائه راه‌کارهای عملی برای حل مسئله‌ای معین نیست، بلکه روشن کردن ابعاد مسئله و آشکارکردن امکان‌های قابل‌تأمل برای رویارویی با آن است.

از نظر ریکور، «دیگری» جزئی از ساختار خودبودگی و تعیین‌کننده هویت ماست. حتی بدن نیز، به‌عنوان دریچه ارتباط با جهان، نمود نسبت با «دیگری» است. تجربه امکان مرگ نزدیک خود و نیز تجربه مرگ دیگران، ضمن ایجاد اضطراب فلج‌کننده، می‌تواند سبب بازشناسی خویش در نسبت با دیگری در وضعیت بحران شود. بازشناسی هویت خود و دیگری در بستر زمان و تاریخ که از طریق روایت به حیات خود ادامه می‌دهند صورت می‌گیرد و هویت روایی انسان برآمده از وجود زمان‌مند، تاریخی، و زبان‌مند اوست.

روایت‌مندی و نظام‌مندی هویت «خود» سبب می‌شود هنجارها و قواعد اخلاقی را در صورت‌بندی‌های روایی بپذیریم و از آن خود کنیم. روایت‌ها نیز متقابلاً هنجارهای اجتماعی را شکل می‌دهند. بنابراین، کلان‌روایت‌ها می‌توانند هدایت‌گر جامعه به سمت‌وسویی خاص شوند. فرد با درونی‌کردن دستورالعمل‌های نهادهای اجتماعی و سیاسی که در جهت انجام کنش مسئولانه توسط شهروندان است این فرمان را تحت‌عنوان ندای اخلاقی وجدان در خود می‌یابد و خود را ملزم به پذیرش آن می‌داند. به همین ترتیب، وجود نهادهای عادل برای انجام کنش اخلاقی و مسئولانه توسط افراد ضروری است تا امکان خشونت حاصل از کنش اخلاقی تحت‌کنترل قرار گیرد.

نظریه حکمت عملی ریکور، با تأکید بر ارتباط میان قانون و اخلاق، نسبت میان نهادهای سیاسی و اجتماعی با افراد جامعه به‌عنوان شهروندان را تبیین می‌کند. نقش نهاد سیاسی برای ایجاد اجتماع و برقراری وحدت و تضمین کنش اخلاقی افراد مهم و تعیین‌کننده است. حکم قانون، ضمن در نظر گرفتن آزادی و خیر همگانی برای فراروی به مرتبه حکم اخلاقی، باید شرایط هر فرد را در موقعیت خاص مدنظر قرار دهد. هر فرد نیز در صورتی خود را ملزم به پذیرش حکم قانون می‌داند که آن را به‌عنوان ندای وجدان

درونی کند و احترام به قانون را اساس قرار دهد. ریکور بر مشارکت مردمی و مشورت با آن‌ها در انجام مقاصد اجتماعی سیاسی تأکید می‌کند. این امر در مواجهه با شرایط بحران رابطه با دیگری در وضعیت پاندمی بیش از هر زمان ضروری به نظر می‌رسد.

## ۲. خود و دیگری در معرفت‌شناسی ریکور

ریکور در تحلیل معرفت‌شناختی خویش از رابطه خود و دیگری به مفاهیم هویت، روایت، بدن‌مندی، و مرگ می‌پردازد. وی در خویش‌شناسی هم‌چون دیگری مفهوم «خود» (self) را پاسخی به پرسش درباره «کیستی» می‌داند و مسئله هویت را از دو جهت بررسی می‌کند: هویت به‌اعتبار همانی «idem» و هویت به‌اعتبار خودبودن «ipse». این‌ها دو جنبه متفاوت امری واحد، یعنی خویش‌بودگی، فردند. وی هویت به‌اعتبار همانی (idem) را براساس همان‌بودگی مکانی - زمانی توضیح می‌دهد. این هویت نشان‌دهنده همانی (sameness) و عدم تغییر در طی زمان است. اما هویت خویش‌شناسی به‌اعتبار خودبودن (ipse) آن چیزی است که مایه توانایی یگانگی فرد برای آغازکردن امری تازه است. این هویت نمود خویش‌بودگی (selfhood) است که در طی تغییرات دوام می‌یابد. بنابراین، آنچه موردنیاز است تداوم در طی زمان بدون توسل به جوهری ثابت از هر نوعی است. به‌نظر ریکور، «باید در حوزه زمان‌مندی در جست‌وجوی این واسطه باشیم» (Ricoeur 1992: 124).

بنابراین، مسئله وحدت همانی و تغییر در نسبت با زمان موردبحث قرار می‌گیرد. زمان تنها از طریق روایت قابل‌تصور است و یک‌پارچگی زمان در عین تغییر آنات آن نمود نظام روایی است که در آن امور متغیر تحت نظامی واحد یک‌پارچه می‌شوند. نظام روایی طریق برساختن هویتی روایی است که باوجود تغییر، دارای وحدت و یک‌پارچگی نسبی است. «خود» که دارای هویت روایی است چیزی است که مستقیماً در تمامیتش به آگاهی داده نمی‌شود، بلکه از طریق فرایند وساطت تأملی و روایت‌هایی که ما برای خود خلق می‌کنیم برساخته می‌شود. ما هویت خویش را از طریق روایتی که درباره خود به دیگران می‌گوییم و نیز از طریق روایتی که دیگران درباره ما می‌گویند بازمی‌شناسیم و هم‌زمان تحقق می‌بخشیم.

«خود» از طریق پیکربندی‌های روایی بازترسیم می‌شود. هر فرد زندگی خود را به‌صورت بافتی از داستان‌های نقل‌شده درمی‌آورد و در این حال گویی هم خواننده روایت زندگی خویش و هم نگارنده آن است. فرد می‌تواند در رفت و بازگشت از آینده به گذشته

و از گذشته به آینده هر بار تفسیر و تأویلی نو از خویشتن ارائه دهد. بنابراین، حتی اگر زندگی خود را تا زمان حال تحت یک روایت واحد و ثابت ترسیم کنیم و به‌طور مثال آن را در نوشتاری ثبت و آن را تثبیت کنیم، باز به‌واسطه تفسیرهای متعدد از آن نمی‌توان به هویتی ثابت در گذشته قائل شد.

آیا جسم و بدن را می‌توان عامل درک همانی و هویت خویش دانست؟ «همانی بدن فرد خویش‌بودگی او را پنهان می‌کند» (ibid.: 33)، و باوجود تغییر بدن در طول زمان، همان‌بودن بدن هویت پیوسته در حال تغییر شخص را از نظر دور می‌دارد. بدن ما واسطه استقرار مادی ما در جهان، و «وضعیت جسمانی ما واسطه وجودی میان خود (self) و جهان است» (ibid.: 150). خویشتن ما در ساختار بنیادی خود، به‌عنوان بدن، تاحدی برساخته شده توسط دیگربودگی بدن است و آن نیز به‌نوبه خود توسط دیگربودگی افراد دیگر ایجاد می‌شود (constitute). ما موجوداتی متجسد (incarnated) هستیم و تحت این شرایط است که دیگربودگی انسان‌های دیگر را تجربه می‌کنیم. در تجربه روزمره احساس مقاومت فیزیکی و نیز روان‌شناختی درک اساسی از بدن ایجاد می‌شود و تجربه چیزهای بیرونی تجربه انفعال بدن است؛ به‌خصوص هنگامی که با تجربه دردی فیزیکی یا روان‌شناختی مواجه شویم، بدن هم‌چون باری به‌نظر می‌رسد (ibid.: 321-322).

هم‌راه با تجربه مقاومت، که آشکارکننده دیگربودگی بدن است، پذیرندگی افراطی «خود» درباره بدن نیز وجود دارد که می‌توان آن را انفعال ذاتی (intimat passivity) دانست. در این وضعیت، «خود» چنان پذیرنده بدن است که ایجاد تمایز میان خود و بدن دشوار می‌شود. ازسوی دیگر، بدن، به‌عنوان گشودگی در برابر دیگران و جهان، واسطه تجربه «خود» از جهان است. به این ترتیب، دیگران حتی در ایجاد ذاتی شدن بدن موردنیازند. «دیگری کمک می‌کند تا من خود را یک‌پارچه کنم، خویش را قدرت بخشم، و در هویت خویش خود را حفظ کنم» (ibid.: 332). تصدیق بدن صرفاً بنابر ادراکی بی‌واسطه و شهودی صورت نمی‌گیرد، همان‌گونه که فهم خود بی‌واسطه و شهودی نیست. فهم خویشتن، بدن، و تصدیق آن‌ها از طریق طولانی تأویل، تأمل، و تحلیل معناشناختی و به‌واسطه وجود دیگری حاصل می‌شود. رابطه خود با بدن از نوع قرابت درعین بیگانگی است. غیریت و دیگربودگی بدن و نقش افراد دیگر در فهم و دریافت غیریت و نیز همانی بدن برای تصدیق خودبودگی و همانی هویت تعیین‌کننده‌اند.

ریکور هویت و مرگ را با بدن‌مندی مرتبط می‌داند. در درجه اول، مرگ یک سرنوشت اجتناب‌ناپذیر برای بدن به‌عنوان یک شیء (body-as-object/ corps-objet) تلقی می‌شود. ما

از طریق تجربه روزمره خود و زیست‌شناسی به این امر واقفیم. زیست‌شناسی به ما می‌گوید که مرگ نیمه دوم تولد و زایش است. در تلقی زیست‌شناختی، انسان به‌عنوان موجود زنده «مجبور به مردن» است. این بایستن درمقابل آرزوی مبنایی او برای زنده‌ماندن و درمقابل قوه‌ای - برای - یک - کل - بودن (potentiality-for-being-a-whole) قرار دارد (Ricoeur 2002: 242-243). وی، علاوه‌براین، میان هویت، مرگ، تاریخ، و فاصله زمانی نسبت برقرار می‌کند. او معتقد است تاریخ مرده گذشته را از طریق تفسیر باید به حیات بازگرداند. به این ترتیب، حضور زنده گذشته و تاریخ در فهم فرد از خویش‌تن تأثیرگذار خواهد بود و هویت ناتمام او را رقم می‌زند. بنابراین، «خود» تحت‌تأثیر روایت‌های تاریخی و تخیلی که از طریق فرهنگ در خودبودگی فرد و جامعه حضور روایی دارند بر ساخته می‌شود و ما با تحلیل و تأمل درباره این روایت‌هاست که می‌توانیم «خود» فردی و جمعی را بازشناسیم. بنابراین، علاوه‌بر خودبودگی فردی، از خودبودگی جماعت نیز می‌توان سخن گفت. فرد و جماعت با دریافت روایت‌هایی که برای هر کدامشان به‌صورت تاریخ واقعی درمی‌آید ساخته می‌شوند. بنابراین، در بستر تاریخی روایت‌ها، ما پس از مرگ بدن به‌نحوی دیگر برای دیگران حضور داریم.

عدم تناسبی در هریک از ما وجود دارد که سبب تمایزمان از دیگران است. هریک از ما تعیین زمانی - مکانی یگانه خود را دارد که او را از دیگران متمایز می‌کند. درعین حال، افراد می‌توانند از طریق لوگوس با یک‌دیگر ارتباط برقرار کنند؛ یعنی از طریق چیزی که غایت آن برگزشتن از این منظرهای متعین است. شکاف میان بایوس (bios) یا به عبارتی زندگی متعین زمان‌مند - مکان‌مند انسان و لوگوس (logos)، یعنی بهره‌مندی فرد از عقل که قادر به درک کلیات است، در هر فرد وجود دارد و مظهر عدم تناسبی در وجود اوست. این عدم تناسب امکان انجام خیر و نیز امکان انجام خطا و شر را در انسان موجب می‌شود (دانه‌اور و پلاور ۱۳۹۴: ۲۰). به‌نظر می‌رسد پیوند میان بایوس و لوگوس پیوند میان فردانیت و ارتباط با دیگری است. به این ترتیب، عقل یا لوگوس و به‌تبع آن زبان و گفت‌وگو را که با مفهوم لوگوس هم‌ریشه‌اند می‌توان عامل وحدت‌بخش انسان‌ها با یک‌دیگر در همه فرهنگ‌ها، جوامع، و در طول تاریخ بشر تلقی کرد.

ما به دیگران نیازمندیم؛ «این نیاز نه‌تنها به آنچه در زندگی با یک‌دیگر فعال و ناکامل است مربوط می‌شود، بلکه با نوعی کمبود یا فقدان که متعلق به رابطه خود با وجود (existence) خویش است نیز ارتباط دارد» (Ricoeur 1992: 186)؛ زیرا دیگری وجهی وجودی از خودبودگی فرد است. ریکور رابطه انسان‌ها با یک‌دیگر را براساس تکریم و

بازشناخت متقابل می‌داند. از این رو، میان خویش‌بودگی و دیگر‌بودگی قائل به دیالکتیک است. فهم خود از طریق دیگری و از راه طولانی تحلیل و تأویل صورت می‌گیرد. بنابراین، «خود» در هویت، بدن‌مندی، و مرگ به‌نحو غیرمستقیم و با واسطه تأویل در نسبت وجودی با دیگری قرار دارد. این نسبت در بستری روایی، زمانی، و تاریخی جریان دارد و منجر به بازشناسی متقابل می‌شود.

### ۳. نقش اخلاق و کنش مسئولانه در بحران رابطه خود و دیگری

در شرایط شیوع بیماری همه‌گیر که رابطه خود و دیگری دچار بحران است دیگری به‌منزله نوعی تهدید برای حیات ما محسوب می‌شود و مسئولیت‌پذیری افراد در برابر یک‌دیگر بیش از هر زمانی اهمیت پیدا می‌کند. به‌علاوه، در این وضعیت درک اشتراک سرنوشت فرد و جامعه در جدال میان مرگ و زندگی خود و عزیزان کاملاً محسوس و بسیار مضطرب‌کننده است و خشم و خشونت خانوادگی و اجتماعی را بیش از پیش برمی‌انگیزد. از جهت دیگری، انزوا و دورشدن از جمع نیز مسائل روان‌شناختی بسیاری، به‌ویژه برای رشد شخصیتی کودکان، را در پی دارد. در این وضعیت، نسبت مثبت و سازنده خود و دیگری، به‌جای بازشناسی متقابل، تهدید و طرد متقابل خواهد بود. از این رو، اخلاق و کنش مسئولانه از مفاهیم مهم برای مواجهه با این بحران‌اند.

ریکور معتقد است اشکال پروا از جمله دوستی، خیراندیشی ذاتی، و هم‌دردی (sympathy) نشان‌دهنده این‌اند که زندگی خوب نمی‌تواند به‌تنهایی تحقق یابد. دیگران واسطه‌های ضروری برای زندگی اخلاقی‌اند. خیر دیگری همان خیر «خود» است. اما «خود» چگونه خیر دیگران را خیر خود می‌داند؟ به‌نظر وی، تصدیق «خود» (attestation) به‌شکل خودباوری پاسخ این پرسش است. در تصدیق و خودباوری، «خود» از طریق فرض خیر دیگران به بودن خویش اطمینان می‌یابد و این‌گونه خیر دیگران را با خیر «خود» یکی می‌کند، زیرا تصدیق «خود» از طریق دیگری روی می‌دهد؛ اما اگر «خود» خیر دیگران را خیر خود نداند چه؟ زیرا کنش متقابل میان خود و دیگری ممکن است به‌شکل تعاون، رقابت، یا مبارزه درآید و به همین جهت دارای ارزش اخلاقی یا غیراخلاقی باشد. به‌طور مثال، در جامعه‌ستیزی خیر دیگران انکار می‌شود. آیا در این شرایط دیگری سبب تصدیق «خود» نمی‌شود؟ از نظر ریکور، «خود» بودن به‌معنای دنبال کردن هدف اخلاقی است و اگر فردی جامعه‌ستیز هدف اخلاقی را دنبال نمی‌کند، در خودبودگی اش نقصان دارد

(Kaufmann 2010: 181, 182). بنابراین، ما هرگاه درجهت خیر دیگران عمل کنیم، این خیر خیر خود ما خواهد بود و با انجام این کار نه تنها از خود به نفع دیگری عبور نکرده ایم، بلکه بر خودبودن خویش مهر تأیید و تصدیق زده ایم.

اما برای راه‌نمایی دیگران به‌جانب کردار شایسته دربرابر ما همیشه هدف اخلاقی کفایت نمی‌کند. تهدید کنش را نمی‌توان از کنش گرفت، زیرا کنش همواره مقابله با دیگری است. کنش الزاماً موجب خشونت نمی‌شود، اما هر کنشی، از آن‌جاکه همواره توانایی دیگری را برای کنش تحت تأثیر قرار می‌دهد یا محدود می‌کند، ممکن است موجب خشونت گردد. از این‌رو، در عالم واقع، به‌فعل درآوردن هرگونه هدف اخلاقی خاص ممکن است درنهایت به خشونت و رنج بینجامد. چنین خطری هم کفایت اهداف ما و هم کفایت فعالیت‌ها، ارزش‌ها، و نهادهایی را که جامعه ما از آن‌ها حمایت می‌کند با تردید مواجه می‌سازد. باوجوداین، ریکور بر لزوم عمل کردن به شیوه‌ای اخلاقی تأکید می‌کند و معتقد است باید به سراغ وظیفه و امر و نهی، آن‌گونه‌که از طریق ایده «امر هنجاری» به بیان درمی‌آید، رفت. «هر هدفی در جهان واقع باید به غربال «هنجار» سپرده شود» (Ricoeur 1992: 170). بنابراین، ساختن هنجارها و وجود آن‌ها در هر شرایطی ضرورت دارد.

در شرایط بحرانی، به‌خصوص هنگام شیوع پاندمی‌ها که اعمال قوانین محدودکننده احساس سلب‌شدن آزادی و روحیه هنجارستیزی را تقویت می‌کند، درک این نکته اهمیت دارد که دستورالعمل دیگری برای این‌که یک دستورالعمل واقعی و اخلاقی برای «خود» باشد باید توسط «خود» مورد دریافت و پذیرش قرار گیرد. درغیراین صورت، بیرونی خواهد ماند و به «خود» ارجاعی ندارد. در پذیرش است که «خود» آزادانه دستورالعمل اخلاقی دیگری را به‌عنوان منبعی از حقیقت بازمی‌شناسد. ما درجهت خیر دیگران که همان خیر خود است می‌توانیم با از آن خود کردن نظام‌ها و قواعد اخلاقی محدودکننده خود را ملتزم به آن‌ها کنیم، نه این‌که به‌عنوان اهرم فشار بیرونی با آن مقابله کنیم. با پذیرش محدودیت‌ها، به‌جای احساس خشم، انزوا، و افسردگی، مجال به‌کارگیری خرد، به‌عنوان امر وحدت‌بخش، ایجاد می‌شود.

در دیدگاه ریکور، وجدان در ما همان حضور دیگری در ماست. وجدان یک ندا (call) است و «خود»، در ساختار مورد امر واقع‌شدن، پذیرنده این نداست. فرد، سپس، این ندا از سوی دیگری را از آن خود می‌کند و ندای وجدان به‌عنوان بیان والاترین ارزش‌های «خود» انگاشته می‌شود. وی معتقد است که وجدان اساساً ندا و دستورالعملی از سوی دیگری است، مبنی براین‌که با دیگران و برای دیگران در نهادهای عادل به‌خوبی زندگی کنید. اما

ریکور این دیگری را امری مبهم می‌داند. آیا این دیگری حضور افراد دیگر به شکل هنجار و ارزش‌های اجتماعی است؟ یا حضور پیشینیان از طریق ردپاهایی است که در اسطوره‌ها و آیین‌ها برجای گذاشته‌اند؟ یا خداست که به ما ندا می‌دهد؟ یا مکانی خالی است؟ از نظر ریکور، وجدان صرفاً پدیداری اخلاقی نیست، اما فرمان دیگران در وجدان فرمانی اخلاقی است. در دیالکتیک خود و دیگری در مرتبه وجدان، ندای وجدان به‌عنوان بخشی از خود در خود ادغام می‌شود. در این حالت است که ندای وجدان بدون ازدست‌رفتن دیگربودگی‌اش ندای خود من می‌شود.

بر این اساس، می‌توان گفت که کنش‌های ما کاملاً تحت‌تأثیر نظام‌ها، هنجارها، و قواعدی از سوی دیگری یا دیگران است که ما با پذیرش آن در خود خویشتن را به آن‌ها ملتزم می‌کنیم. این تأثیرپذیری برآمده از روایت‌مندی و درواقع نظام‌مندی بنیان وجودی ماست. نوع نظام روایی‌ای که براساس هنجارها و قواعد شکل می‌گیرد، یا آن هنجارها و قواعد را برمی‌سازد، در نحوه مواجهه ما با مسائل اجتماعی ایفای نقش می‌کند. ازاین‌رو، نحوه صورت‌بندی نظام‌مند ما از مسئله بحران شیوع بیماری کووید - ۱۹ می‌تواند در نحوه مواجهه‌مان با آن اثرگذار باشد. به‌عنوان مثال، ممکن است شیوع بیماری اخیر را حاصل خشم طبیعت در برابر ظلم بشر به آن بدانیم یا آن را ویروسی آزمایشگاهی تلقی کنیم که گروه‌هایی عمداً برای کنترل و تغییر مناسبات جهانی و بنابر مقاصد خاص خود ساخته‌اند، یا می‌توانیم آن را بلایی از سوی خداوند بدانیم که به‌خاطر گناهان بشر نازل شده است، یا ممکن است آن را حاصل تصادف محض تعبیر کنیم. همان‌گونه که نوع روایت ما از این شرایط مهم است، انتخاب روایت‌هایی که می‌توانند در کنترل آن به ما کمک کنند نیز از اهمیت برخوردار است. کلان‌روایت‌هایی که جوامع را تحت‌کنترل دارند و ممکن است به‌شکل ایدئولوژی‌های سیاسی، دینی، یا فرهنگی و سستی مطرح شوند نظام‌ها و قواعدی‌اند که نقش تنظیم‌کننده و هدایت‌کننده دارند. در شرایط بحران پاندمی، این کلان‌روایت‌ها ایند که می‌توانند ارتباط افراد با یک‌دیگر را در وحدت و یک‌پارچگی قرار دهند و نظام‌های سیاسی‌ای می‌توانند در این زمینه موفق‌تر عمل کنند که مسئله را به‌نحوی صورت‌بندی کنند که بتواند اعتقادات، فرهنگ، و سنت جامعه آن‌ها را در بر بگیرد.

بنابراین، ارزش اخلاقی کنش‌ها را می‌توان براساس هنجارهای فطری یک فرهنگ موردسنجش قرار داد؛ یعنی آن‌ها را بنابر یک درجه‌بندی اخلاقی ترجیحی ارزیابی کرد. به این ترتیب، کنش‌ها دارای ارزش نسبی می‌شوند و در نتیجه می‌توان گفت که این کنش ارزش‌مندتر از آن کنش است. درجات ارزشی‌ای را که نخست به کنش‌ها نسبت می‌دهند



می‌توان به خود عاملان کنش‌ها نیز تعمیم داد و آن‌ها را به‌عنوان خوب و بد یا بهتر و بدتر ارزیابی کرد (ریکور ۱۳۹۷: ۱۴۳).

از نظر ریکور، اخلاق (ethics) با هدف کلی زندگی انسانی معطوف به کنش خیر سروکار دارد و اخلاقیات (morality) به بروز این هدف برحسب هنجارهایی که به‌نحوی از انحاء الزام‌آور و محدودکننده تلقی می‌شوند کمک می‌کند. هرچند واژه‌های اخلاق و اخلاقیات اغلب به‌جای یک‌دیگر به‌کار برده می‌شوند، ریکور بر تمایز آن‌ها تصریح دارد. بنابر اصطلاحات رایج در این حوزه، اخلاق غایت‌محور است و اخلاقیات وظیفه‌محور. او این محوریت‌ها را مکمل یک‌دیگر می‌داند، نه ناسازگار با یک‌دیگر. دو توان‌مندی بنیادین انسان، یعنی کنش و انتساب، در هر دو نوع تفکر اخلاقی و اخلاقیاتی وجود دارد. انسان توان‌مند قابلیت آغازکردن کنش تازه را دارد و آنچه انجام می‌دهد به‌عنوان عملی که آزادانه انتخاب کرده به وی قابل انتساب است. هیچ رویدادی کنش محسوب نمی‌شود، مگر هنگامی که به فاعلی قابل انتساب باشد که از هویتی پایدار برخوردار است. بازشناسی انتساب‌پذیری کنش راه را برای ملاحظه تعینات اخلاقی و اخلاقیاتی کنش می‌گشاید (دانهاور و پلاور ۱۳۹۴: ۵۸-۵۹). انجام کنش مسئولانه و خیر بحثی اخلاقی است که باید غایت افراد باشد و نسبت‌دادن کنش به عامل آن و گذاشتن مسئولیت کنش بر دوش عامل آن بحثی مربوط به حوزه اخلاقیات و هنجارهاست و وظیفه افراد است و می‌تواند به‌خاطر انجام یا عدم انجام آن موردبازخواست قرار گیرند.

موضعی که ریکور درباب اخلاق و اخلاقیات در خویش‌تن هم‌چون دیگری برمی‌گزیند این دیدگاه ارسطویی است که کنش همواره باهدف دست‌یابی به خیری صورت می‌گیرد؛ هدف نهایی کنش عبارت است از این‌که زندگی خوبی را هم‌راه با دیگران در نهادهایی عادلانه ایجاد کند (Ricoeur 1992: 262). انسان برای داشتن زندگی خوب باید با کسانی که با آن‌ها و برای آن‌ها دست به کنش می‌زند مراوده داشته باشد. ازاین‌گذشته، نهادهای اجتماعی، به‌ویژه نهادهای سیاسی، بافتار کنش را فراهم می‌آورند و کارایی آن را عمیقاً تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین، دست‌یافتن به خیر اخلاقی در روابط خود و دیگری بدون وجود نهاد عادلانه اجتماعی و حتی سیاسی امکان‌پذیر به‌نظر نمی‌رسد. نقش نهاد سیاسی فراهم‌کردن زمینه اخلاق و نیز اخلاقیات است. نهادهای اجتماعی، به‌ویژه نهادهای سیاسی، کارایی کنش‌ها را عمیقاً تحت‌تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین، نقش نهادهای اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی عادل در ایجاد هنجارها و انجام کنش‌های اخلاقی و مسئولانه در شرایط بحران رابطه با دیگری ضروری است. افراد با از آن خود کردن وظایف محوّل از سوی

هنجارها خیر دیگری را عین خیر خود و عامل حفظ فردیت و حیات خود خواهند دانست. به‌باور ریکور، «حکمت عملی، یا به‌عبارتی حس داوری اخلاقی در شرایط خاص»، می‌تواند هدایت‌گر فرد، نهادها، و جامعه به‌سوی کنش مسئولانه و اخلاقی باشد (ریکور ۱۳۹۹: ۶۰-۶۱).

#### ۴. مواجهه با بحران روابط انسانی در شرایط پاندمی در پرتو نظریه حکمت عملی ریکور

این امکان همواره وجود دارد که نظام‌ها، قواعد، و هنجارهای متداول رفتاری به‌ویژه در مواجهه با بحران‌ها از هم گسیخته شوند. اما آیا می‌توان از طریق اعمال قدرت سیاسی و اجتماعی بر آسیب‌های ناشی از گسست ارتباطات و هنجارها که گاه برآمده از دستورالعمل‌های خود نهادهای سیاسی - اجتماعی برای مقابله با بحران‌اند غلبه کرد؟ آیا نظام‌ها و هنجارهای تغییر یافته را می‌توان دوباره به‌جای نخست بازگرداند؟ وضعیت گسست هنجارها، به‌ویژه به‌جهت طرح انواع فاصله‌گذاری اجتماعی برای کنترل پاندمی، یکی از مواردی است که تبعات آن می‌تواند در ابعاد مختلف مسئله‌ساز باشد. در این بخش، به بررسی امکان‌هایی که نظریه حکمت عملی ریکور برای مواجهه با بحران روابط در شرایط پاندمی پیش‌رو می‌نهد می‌پردازیم.

ریکور معتقد است هنگامی که رعایت هنجاری کلی یا عدم رعایت هنجارها موجب آسیب به دیگری می‌شود باید به حکمت عملی رجوع کنیم. ویژگی‌های حکمت عملی این است که (۱) هرگز منکر اصل احترام به دیگران نیست، بلکه به چگونگی ابراز آن در وضعیت پیش‌رو نظر دارد؛ (۲) همواره در جست‌وجوی چیزی نظیر حدّ وسط درست ارسطویی است، یعنی جست‌وجوی راهی برای آشتی‌دادن مدعاهای متضاد که برخلاف آشتی ساده از هر دوی این مدعاها مناسب‌تر به‌نظر می‌رسد؛ (۳) از خودرأیی پرهیز می‌کند. راه به‌کار بستن حکمت عملی بحث و گفت‌وگو با سایر افراد صاحب صلاحیت و مشورت‌کردن با کاردارترین مشاوران موجود است. به‌عبارت‌دیگر، چراغ راه حکمت عملی دل‌سوزی‌ای است که باید برای هر فردی در فردیت یگانه‌اش داشت و شکلی انتقادی در حوزه روابط بین‌الاشخاص به خود می‌گیرد. این دل‌سوزی انتقادی مبتنی است بر بازشناخت متقابل یک‌دیگر به‌مثابه خویش‌هایی توان‌مند و آسیب‌پذیر (دانه‌اور و پلاور ۱۳۹۴: ۶۲-۶۳). در این دیدگاه، شرایط خاص هر یک از افراد در وضعیت پیش‌آمده مدنظر قرار می‌گیرد.

### مواجهه با بحران رابطه خود و دیگری در ... (سیده اکرم برکاتی و دیگران) ۵۳

حکمت در حکم کردن عبارت است از ایجاد توافق‌هایی ظریف که در آن‌ها مسئله کم‌تر بر سر تصمیم‌گیری میان خیر و شر، میان سیاه و سفید، و بیش‌تر بر سر تصمیم‌گیری میان خاکستری و خاکستری یا درمورد بسیار تراژیک میان بد و بدتر است (ریکور ۱۳۹۹: ۲۰۱).

و «حکمت در حکم کردن و قرائت یک حکم حکیمانه همواره باید بیش از یک شخص را شامل شود» (همان: ۲۰۲). بنابراین، آنچه در حکمت عملی مورد تأکید است در نظر گرفتن همه ابعاد مسئله و رعایت اعتدال در نوع مواجهه با آن است، به نحوی که مصالح مجموع افراد و در عین حال تک‌تک آن‌ها در همه ابعاد اقتصادی، اجتماعی، خانوادگی، و ... تا حد امکان در نظر گرفته شود.

به جهت در نظر گرفتن شرایط خاص هر فرد در حکم کردن مطابق قانون، باید استدلال‌آوری و تفسیر توأمان در نظر گرفته شوند. «استدلال‌آوری و تفسیر تفکیک‌ناپذیرند؛ استدلال‌آوری چهارچوب منطقی و تفسیر چهارچوب ابداعی فراشدی را تشکیل می‌دهند که در اتخاذ یک تصمیم خاتمه می‌یابد» (همان: ۱۹۹) و درمورد استثناها «باید قاعده‌ای وجود داشته باشد تا استثنای موجود درمورد قاعده را توجیه کند؛ نوعی قاعده تعلیق‌ناظر به قاعده اصلی که آن هم به همان اندازه قاعده اصلی نیازمند مشروعیت و اعتبار است» (همان: ۱۹۵). بنابراین، ارائه قوانین مطلق برای همه و تحت هر شرایطی می‌تواند آسیب‌زننده باشد. از این رو، تفسیر شرایط موجود و حکم و قانون منطقی باید هم‌راه با هم برای اتخاذ هر تصمیم به کار گرفته شوند. برای این منظور، لازم است قدرت سیاسی با استفاده از توان و مشارکت مردمی تصمیم‌گیری کند.

قدرت سیاسی قدرتی است که مستقیماً در توانایی مردم برای پیوستن به یک‌دیگر در کنشی مشترک ایفای نقش می‌کند. افراد در کنار یک‌دیگر می‌توانند کارهایی انجام دهند که هیچ‌یک از آن‌ها به تنهایی قادر به انجام دادن آن‌ها نیستند، اما نهاد سیاسی ممکن است از طریق استیلا نقش مخرب ایفا کند. در این وضعیت، شهروندان با توسل به حکمت عملی هم‌چون در اخلاق شخصی باید در پی راه‌هایی برای افزایش شمار کسانی باشند که می‌توان آرای آن‌ها را در مذاکرات و مشورت‌های سیاسی جدی گرفت. این کار تنها راه غلبه دادن قدرت مشترک بر استیلاست. بنابراین، در این میان آنچه از اهمیت زیادی برخوردار است قواعد اخلاقی و نیات مبتنی بر خیر است. مشارکت مردم با نهادهای سیاسی لازم و ملزوم یک‌دیگرند. ما برای رسیدن به زندگی خوب باید بکوشیم «نهادهایی داشته باشیم که در

تکالیفی که به ما تحمیل می‌کنند و در امتیازات و فرصت‌هایی که برای ما فراهم می‌آورند با درک شهودی ما از عدالت هم‌خوان باشند» (Ricoeur 1992: 180).

سیاست محیطی تمام‌عیار برای تحقق بالقوگی‌ها یا توان‌مندی‌های انسانی است. «بدون میانجی‌گری نهادینه، افراد فقط پیش‌نوشت اولیه اشخاص انسانی هستند. تعلقشان به یک کالبد سیاسی برای شکوفایی‌شان به‌عنوان انسان ضروری است و به این معنا این میانجی‌گری نمی‌تواند الغا شود» (ریکور ۱۳۹۹: ۳۴). بدون وجود میانجی‌گرانه نهاد‌های سیاسی توان‌مندی‌های سوژه بالقوه، بی‌نتیجه، یا سرکوب‌شده باقی خواهند ماند. میانجی‌گری نهادینه، «وقتی به شروط لازم ناشی از یک انسان‌شناسی فلسفی افزوده می‌شود، شرط کافی‌ای می‌شود برای انتقال از انسان توانا به شهروند واقعی» (همان: ۳۵).

اما سیاست بدون اخلاق و عدالت نمی‌تواند موجب شکوفایی باشد. ریکور بر تلاقی و تقاطع و نه انطباق و تابعیت میان سیاست و امر اخلاقی تأکید می‌کند. «معنابخشیدن به مشارکت شهروندانی که هم‌زمان عقل‌پذیر و مسئولیت‌پذیرند مستلزم آن است که وجود ما همان قدر که متوجه تفاوت اجتناب‌ناپذیر اخلاق و سیاست است معطوف به نقاط تلاقی آن‌ها نیز باشد» (ریکور ۱۳۹۵: ۲۱۹). سیاست در نقطه تلاقی خود با اخلاق مسئول سازمان‌دهی به اجتماع و ایجاد و خلق فضاهای لازم برای آزادی است. عقلانیتی که در انگاره دولت قانون نهفته است حاصل تحقق‌بخشیدن به آزادی در سطح بنیانی‌ترین نیات اخلاقی است؛ این که آزادی یک‌دیگر را هم‌سنگ هم بدانیم و لزوم آن را به‌نحو دوجانبه بازشناسی کنیم (همان: ۲۱۵). حفظ آزادی‌های فردی و جداکردن آن‌چه از آن من است از آن‌چه از آن شماس است یکی از فاصله‌های عادلانه‌ای است که باید محترم شمرده شود (ریکور ۱۳۹۹: ۱۹۵).

وجود نهاد‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و ... برای سامان‌دهی مشارکت میان مردم و قدرت سیاسی از اهمیت زیادی برخوردار است. از نظر ریکور، امر اجتماعی به نقش‌هایی مربوط می‌شود که در نهادها به ما واگذار می‌شود و امر فرهنگی شامل تولید آثار حیات فکری است و امر سیاسی با قانون اساسی و تقسیم قدرت سروکار دارد (Ricoeur 1986: 323). قانون‌مداری اجتماعی و سیاسی از طریق فراشد درونی‌کردن می‌تواند به تراز اخلاق برکشیده شود و در وجدان اخلاقی به‌انجام رسد. در این مرحله، «وجدان چیزی نیست جز یک اطاعت درونی و مشتاقانه از قانون به‌مثابه قانون، از طریق احترام محض نسبت به آن و نه به‌خاطر متابعت صرف از صورت بیان‌شده قاعده. واژه تعیین‌کننده در این جا «احترام» است». تحت‌عنوان ندای وجدان می‌توان تمام ویژگی‌های قانون‌مداری اجتماعی را که

به صورت اخلاق محض درونی شده‌اند بازیابی کنیم. «ندای وجدان بیش از هر چیز ندای منع است؛ ندایی که نه تنها به طور قطع ساختاریبخش است، بلکه سخت گیر (rigorous) هم هست» (ریکور ۱۳۹۹: ۱۹۷). ندای وجدان به عنوان امر همه شمول، سازش ناپذیر، سخت گیر و بی طرف به من می گوید که هر زندگی دیگری به اندازه زندگی خود من اهمیت دارد (همان: ۱۹۸). بنابراین، دستورالعمل سیاسی و اجتماعی، هنگامی که به ساحت اخلاق برکشیده شود، می تواند تحت عنوان ندای وجدان درونی شود و شخص را از درون ملزم به پذیرش قانون کند. قانون و وجدان با یکدیگر امر اخلاقی را متحقق می کنند.

قانون با پاکداشتن به حوزه اخلاق و تبدیل شدن به ندای وجدان تبدیل به هنجار می شود. ویژگی مشترک هنجار حقوقی و هنجار اخلاقی همه شمولی آنها و فراروی آنها از زمان و مکان است، گرچه همواره موارد استثنا باید در نظر گرفته شود و «کوشش برای اداکردن حق مطلب درباره استنهاها، خود، ادای احترامی است به همه شمولی قاعده مورد نظر» (همان: ۱۹۵). ریکور معتقد است قانون و وجدان می توانند در به ظهوررسانی امر اخلاقی که فرایندی است پیش رونده با هم جفت شوند. وی آنها را دوره ای جدا از یکدیگر نمی داند؛ «دوره ای که در آن قانون به عنوان امری تغییرناپذیر، کلی، مقیدکننده، و عینی، کلمه به کلمه درمقابل وجدان که امری متغیر، وابسته به موقعیت، خودانگیخته، و کاملاً ذهنی قلمداد می شود» (همان: ۱۹۲). در قطب قانون، تمایزگذاری ابتدایی و بنیادین میان خیر و شر و در جانب وجدان ظهور یک هویت شخصی در رابطه با این تمایزگذاری بنیادین شکل می گیرد. در این مرتبه نخست، قانون هنوز تبدیل به تعهد اخلاقی نشده و وجدان به معنای اطاعت از وظیفه قانونی نیست (همان). «قانون با پاکداشتن به مرحله حس الزام اخلاقی و جفت منفی اش، منع، است که به آن منزلت هنجارینی نائل می شود که استعمال رایج در آن قانون تشخیص می دهد» (همان: ۱۹۴). «جنبشی که قانون مداری با آن به اخلاق بازمی گردد در رجوع از اخلاق به وجدان کامل می شود» (همان). حفظ فردیت هر شخص درعین ارتباط با دیگری و دیگران، ذیل نهادهای اجتماعی سیاسی، و در پرتو ارتباط قانون، وجدان، و اخلاق تحقق پذیر است.

رابطه خود با دیگری صرفاً رابطه ای میان دو شخص تحت عنوان من و شما نیست، بلکه دیگرانی تحت عنوان شخص ثالث، «آنها»، و «ما» در این ارتباط ایفای نقش می کنند. «در هر کاری، دیگری های بی شماری درکارند. هر عاملی به سبب میانجی گری نظم های متفاوت نظام های اجتماعی به این دیگری ها وابسته است» (همان: ۳۱). میان دیگری به عنوان شما و دیگری به عنوان شخص ثالث باید تمایز گذاشت.

این ضرورت دوگانه - ضرورت میانجی‌گری توسط دیگربودگی به‌طور کلی و ضرورت تمایزگذاری میان دیگری به‌عنوان یک "شما" و دیگری به‌عنوان یک طرف ثالث - می‌تواند بر سطح انسان‌شناسی بنیادین، که به آن متوسل می‌شویم تا مفهوم یک سوژه توانا را بسط دهیم، بنا نهاده شود (همان).

عمل و توافق میان یک سوژه توانمند و کنش‌مند با دیگری یا دیگران برای انجام دستورالعملی که به‌سود همگان باشد ذیل اخلاق کلی و جهان‌شمول و در زمینه ارتباط با دیگران در امور اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، و ... تحقق می‌یابد. «این اصل که می‌گوید باید به توافقی‌ها وفادار بود یک قاعده‌بازشناسی را شکل می‌دهد که از رابطه‌ی چهره‌به‌چهره‌ی عهدی که میان دو نفر بسته می‌شود فراتر می‌رود». در این‌جا، دیگری شامل بشریت به‌مثابه‌ی یک کل است و «دیگر یک "شما" نیست، بلکه طرف ثالثی است که به‌طرز قابل‌توجهی با ضمیر "هرکس" ضمیر غیرشخصی ولی نه ناشناس معرفی می‌شود» (همان: ۳۲). بنابر حکمت عملی و مشارکت میان افراد با نهادهای اجتماعی و سیاسی، دستورالعمل کلی برای همگان در هر فرد درونی می‌شود و شخص بدون احساس سلب‌شدن آزادی‌اش توسط قدرت و استیلا خود خویشتن را تحت‌ندای وجدان قرار می‌دهد و قانون درونی‌شده در ساحت اخلاق را می‌پذیرد و به آن عمل می‌کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

فهم نسبت بنیادین خود با دیگری یا دیگران سبب می‌شود تلاش و میل درجهت حصول خیر جمعی عین برآوردن خیر خود دانسته شود، نه امری که خویشتن را از آزادی‌ها و امکان‌های فردی محروم می‌کند. بحران پاندمی نمود بیرونی کاملی از بستگی بنیادین خیر و شر فردی به خیر و شر دیگران است. فهم این نسبت مبنایی سبب می‌شود دستورالعمل رعایت خیر دیگران از سوی دولت و نهادهای اجتماعی را استیلائی تحمیل‌شده از سوی دیگران ندانیم و دربرابر آن به‌عنوان ندای وجدان خویش که درجهت خیر ما فرمان می‌دهد تسلیم باشیم.

ما در طرح‌های روایی زندگی نظام‌مندی‌های هنجاری و اخلاقی متعددی را در عالم وجود و روابط انسانی کشف می‌کنیم و می‌توانیم بر ویرانه‌های نظام‌های گسسته پیشین نظام‌های جدید پیونددهنده‌ای را بازآفرینی کنیم و تحقق بخشیم. این گسست‌ها و پیوندها همواره به‌صورتی روایی و در دوری هرمنوتیکی جریان دارند. این تحولات در شرایط

بحران با شتاب بیش‌تر و به‌صورتی نمایان‌تر صورت می‌گیرد. بنابراین، ما علاوه‌بر ساختن روایت‌ها باید به‌عنوان خواننده روایت‌ها و نظام‌های مکشوف دربرابر درک و دریافت آن‌ها گشوده باشیم و در شرایط بحران به‌جای تلاش برای غلبه و استیلا به ندای طبیعت و وجود گوش بسپاریم و نشانه‌های آن را دریابیم. بر این اساس، به‌نظر می‌رسد برای یافتن راه‌حل‌های درست ابتدا باید پذیرای تغییرات پیش‌رو باشیم.

باید مجال دهیم تا گروه‌های مختلف مردمی ذیل نهادهای اجتماعی، مدنی، و سیاسی در جهت نظام‌سازی‌های جدید مبتنی بر خیر فردی و عمومی مدیریت امور را برعهده گیرند. به‌کارگیری طرح‌های روایی اثرگذار و استفاده صحیح از کلان‌روایت‌های مبتنی بر سنت، دین، و فرهنگ می‌تواند در آموزش و هدایت کنش‌های مسئولانه فردی و اجتماعی نقش مؤثر و بنیادین داشته باشد.

در دوران بحران پاندمی، به‌وجودآمدن انواع فاصله با دیگران و تغییر شرایط گذشته که به آن خو گرفته بودیم آسیب‌های بسیاری به‌هم‌راه دارد، اما می‌تواند بار دیگر ما را درباره وضعیتمان در عالم و موقعیت فردی و اجتماعی مان به پرسش جدی و تأمل وادارد و در مواجهه با مشکلات و موانع تفکر انتقادی و رویکرد مسئله‌محور را تقویت کند.

بنابر حکمت عملی، قانون باید به مرتبه اخلاق و عدالت برکشیده شود تا توسط افراد تحت‌ندای وجدان درونی شود و مورداحترام قرار گیرد و الزام آن پذیرفته شود. مردم و دولت بر مبنای خرد جمعی مبتنی بر غایت خیر باید با یک‌دیگر مشارکت کنند، زیرا دولت وحدت‌بخش و تضمین‌کننده آزادی افراد است و کنش اخلاقی و مسئولانه افراد با میانجی نهادهای سیاسی و اجتماعی قابل‌تحقق خواهد بود. به‌علاوه، برای حل مسائل حاصل از بحران، تفسیر وضعیت پیش‌آمده، و انعطاف در تصمیم‌گیری‌ها برای حفظ مصالح فردی در کنار قدرت منطقی و قانون برای حفظ مصالح جمعی توأمان باید عمل کنند.

## کتاب‌نامه

داونهور، برنارد و دیوید پلاور (۱۳۹۴)، *دانش‌نامه فلسفه استنفورد: پل ریکور*، ترجمه ابوافضل توکلی شاندیز، تهران: ققنوس.

ریکور، پل (۱۳۹۷)، *زمان و حکایت: زمان نقل‌شده*، ج ۳، ترجمه مهشید نونهالی، تهران: نشر نی.

ریکور، پل (۱۳۹۹)، *عادلانه‌ها*، ترجمه مهدی فیضی، تهران: شب‌خیز.

ریکور، پل (۱۳۹۵)، *ایدئولوژی، اخلاق، سیاست*، ترجمه مجید اخگر، تهران: چشمه.

- Kaufmann, Sebastian (2010), *The Attestation of the Self as a Bridge Between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, PH. D. Dissertations (2009), Marquette University.
- Ricoeur, Paul (1986), *Lectures on Ideology and Utopia*, George H. Taylor (ed.), New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul (1992), *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (2002), “Temporal Distance and Death in History”, in: *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, and Jens Kertscher (eds.), London: Massachusetts.